第 50 卷 第 1 期
2013 年 1 月
北京大学学报 (哲学社会科学版)
Journal of Peking University (Philosophy and Social Sciences)
Vol. 50, No. 1
Jan. 2013

哲 学 研 究

王船山的道统、治统与学统

朱 汉 民
(湖南大学 岳麓书院, 长沙 410082)

摘 要: 王船山的学术旨趣中,道、治、学是三个最重要的目标;由这三个目标形成三统合一的最高理想,即道统、治统、学统的合一。他的学术旨趣形成,既有中国传统学术旨趣的历史根源,又有湘学的区域学统的原因。

关键词: 王船山; 道统; 治统; 学统
中图分类号:B249. 2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919 (2013)01-0036-10

王船山是中国学术史上最杰出的学者之一,他不仅对宋明理学作了深入的思考与全面的总结,并由宋明上溯到中华学术文化的历史传统的源头,并以“六经责我开生面”的气魄对此历史传统作出了传承与开拓的学术伟绩。王船山也是湘学史上里程碑式的人物,他上承宋代湖湘学统,下启清代湘学的源流,并以难以企及的学术广度、思想深度而成为湘学的顶峰级人物与学术典范。

本文所关心的是船山先生的学术旨趣。他的一生充分表达出一种要将道统、治统与学统统一的精神追求与学问宗旨,无论是总结明亡的政治教训,还是反思宋明的学术弊端,都只是他内在学术旨趣的某一方面表达而已。船山先生所取得的非凡学术成就、独特学术见解均与此学术旨趣有关。他的学术旨趣形成,既有中国传统学术旨趣的历史根源,又有湘学的区域学统的原因。

一、道统的因革

在船山先生毕生的价值追求中,道、治、学是三个最重要的目标。由这三个目标形成了三统合一的最高理想,即他追求的是道统、治统、学统的合一。然而,在道、治、学三者的关系中,他仍坚持儒学主流的观点,认为“道”是三者的根本,他说:

> 道者,学术事功之正者也。①

他强调“道”是学术之正的“正学”、事功之正的“治统”的依据。王船山以“道”为核心的道统观念,既有对儒家传统的因袭,又有重要的时代变革。

在许多船山学的论著中,均认为王船山是道统论的批判者、反对者,笔者不同意这种观点。只要能够客观地品读船山的著作,就可以发现他是宋儒道统论的支持者,只是他对宋代以来道统论的缺陷、不足做了反思、修正而已。唐宋时期道统论提出,一方面是为了与佛教“法统”的对抗而为儒家建立的授受道脉;另一方面也是为了提高儒家士大夫在与帝王“共治天下”时的文化优势。但是,宋儒的道统论在发展过程中,一些理学家与理学学派为了提高本学派及其宗师的地位,“道统”就与他们的“单传”、“心法”联系起来。王船山对这种做法持否定态度,他说:“古今此天下,许多大君子或如此作来,或如彼作来,或因之而加密,或创起而有作,岂有可传之心法,直指单传,与

收稿日期:2012 - 10 - 18
作者简介:朱汉民,男,湖南邵阳人,湖南大学岳麓书院教授。
基金项目:国家社科基金重大项目:《湖湘文化通书》(10 &ZD067),湖南省湘学研究院委托课题。

① 《读四书大全说》卷 3,《中庸》第二十章,《船山全书》第 6 册,长沙:岳麓书社 1996 年版,第 514 页。

一物事教奉持保护哉!”①船山否定的是这种狭猛心态的道统观。

王船山认同的道统观念,是在关于与“帝王之统”相对应的“儒者之统”的联系与紧张中系统阐发出来的。他肯定“道统”与“治统”的并列存在,并且肯定它们在天下的所有事物中有至为重要的地位,他说:

> 天下所极重而不可窃者二:天子之位也,是谓治统;圣人之教也,是谓道统。②

尽管王船山从历史现实中看到“道统”与“治统”的分离,但是在他尊崇的文化理想中,“道统”与“治统”必须合一。他认为一旦“道统”与“治统”分离,就会出现治统断统、道统以人而独存的状况。他对此表达了深刻的忧虑:

> 儒者之统,与帝王之统并行于天下,而互为兴替。其合也,天下以道而治,道以天子而明:及其衰,而帝王之统绝,儒者犹保其道以孤行而无所待,以人存道,而道可不亡。③

王船山对道统与治统的分离现实表现出特别的忧虑与关切,譬如,他认为魏晋以来玄学盛行、治统脱离道统制约,从而导致严重后果,他说:“魏、晋以降,玄学兴而天下无道,五胡入而天下无君,上无教,下无学,是二统者皆将斩于天下。”④王船山对历史上“天下无道”局面的反思是与明清之际“天下无道”的现实反思是紧密联系在一起的,他所说的道统、治统的分离,一方面导致“帝王之统绝”;另一方面则导致“儒者犹保其道以孤行而无所待”的局面。其实后者正是他的自我期许、自我写照。明清之际,王船山既不能以他追求的“道统”与明朝的“治统”结合,因为明朝已经因“无道”而斩于天下;而他更不能将“道统”与作为夷狄的清朝结合。但是,船山坚信他作为一个追求文化理想的儒家学者,完全可以在孤独的精神追求中“以人存道”,他说:“是故儒者之统,孤行而无待者也;天下自无统,而儒者有统。道存乎人,而人不可以多得,有心者所重悲也。虽然,斯道恒天垂地而不可亡者也,勿忧也。”⑤他认为在“天子之位”的治统消亡后,儒者通过对“道统”的执著追求而实现“儒者有统”。其实,王船山蛰伏衡阳山村的学术工作,正是在承担一种“以人存道”的文化使命。

船山不仅仅是持有“道统”的信念和使命,而且他的道统论是承宋儒发展而来,他也肯定三代时圣王的道统、治统合一,至春秋战国时候道、治分离,儒者有道而无位,特别是肯定了宋代有周、程、张、朱等大儒承传了儒家道统。他向往的圣王统治时期是这样的状况:

> 三代之教,一出于天子之所立之学宫,而下无私学。然其盛也,天子体道之精,备道之广,自推其意以为教,而师儒皆喻于道。⑥
>
> 夫尧、舜之学,与尧、舜之治,同条而共贯者也。安石亦知之乎? 尧、舜之治,尧、舜之道为之;尧、舜之道,尧、舜之德为之。⑦

在船山看来,三代以上的圣王统治时期,道统、治统、学统是一体的。但是,船山继而认为,东周以后,道统仅存在于无治统的儒者手中,他说:“至于东周而邪慝作矣。故夫子赞《易》而阐形而上之道,以显诸仁而藏诸用,而孟子推生物一本之理,以极恻隐、羞恶、辞让、是非之所由生。”他进而提出,“自汉、魏以降,儒者无所不淫”,至宋儒周程张朱才承传并弘扬了这一道统:“宋自周子出,而始发明圣道之所由,一出于太极阴阳人道生化之终始,二程子引而伸之,……故朱子以格物穷

---

① 《读四书大全说》卷 9,《孟子·离娄下篇》,《船山全书》第 6 册,第 1027 页。
② 《读通鉴论》卷 13,《船山全书》第 10 册,第 479 页。
③ 《读通鉴论》卷 15,《船山全书》第 10 册,第 568 页。
④ 《读通鉴论》卷 15,《船山全书》第 10 册,第 568 页。
⑤ 《读通鉴论》卷 19,《船山全书》第 10 册,第 569 页。
⑥ 《读通鉴论》卷 17,《船山全书》第 10 册,第 628 页。
⑦ 《宋论》卷 6,《神宗》,《船山全书》第 11 册,第 153 页。

理为始教”①，他强调，孔孟发明的圣道至宋代方得以一明。

王船山虽然肯定了宋儒在道统史上的地位，但对于宋代濂、洛、关、闽诸大儒，他最为推崇的关学张载，认为“张子言无非《易》，立天、立地、立人，反经研几，精义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传，非张子其孰与归！”②王船山认为张载是宋儒中继承、弘扬“往圣”道统的最重要人物。显然，这一观点与宋明以来的主流道统观存在一些差异。南宋后期及元、明时期，主流意识形态已经普遍承认濂、洛、关、闽的理学流派对孔孟道统的继承地位，但是，其中程朱理学又在诸流派中拥有更为正统的地位，王船山不同意这种主流的看法，而坚持认为张载之学才拥有道学正统的地位，即“张子之学，无非《易》也，即无非《诗》之志，《书》之事，《礼》之节，《乐》之和，《春秋》之大法也，《论》、《孟》之要归也”③。

王船山之所以要重新确立道统，将张载列入道统谱系中的正统地位，完全是基于他对儒家之道的深入思考与透彻洞察。船山认为，作为“儒者之统”的道，首先是人道，人道来之于人性，其内容体现为孔孟所反复倡扬的仁义礼智信之道，他认为“性存而后仁、义、礼、知之实章焉”④。但是，船山又认为此人道是与天道相通的，他说：“‘立人之道，曰仁与义’，在人之天道也。‘由仁义行’，以人道率天道也。”⑤儒家之道既是人道，又是“在人之天道”，儒家可以“以人道率天道”。作为人道，它可以“纲维三才”，因为儒家之道所代表的是一种体现仁义礼智的理想社会，也是一种成就君子圣贤的理想人格；儒者之道是“在人之天道”，具有终极意义，故而又能够使个人“贞生安死”，并能制约天子之位的治统。船山认为张载之学恰恰体现出这种人道与天道的合一，他晚年潜心注张子《正蒙》，是因为他认为《正蒙》正是这样一部将人道与天道的合一、将体与用结合的重要著作，他说：“故《正蒙》特揭阴阳之固有，屈伸之必然，以立中道，而至当百顺之大经皆率此以成，故曰‘率性之谓道’。……呜呼！张子之学，上承孔、孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易者也。”⑥张载之学所讲的“道”既是太虚阴阳屈伸的天道，又是人之存神尽性、明诚立礼的人道，这种天人合一、明体极用之道才是儒家道统所坚守的道。他肯定在道统系谱中张载高于程朱，是因为“程、朱二子发明其体之至大，而未极其用之至切”⑦。也就是说，程朱发明儒家道之体的功劳很大，亦是孔孟道统的传承者，但由于程朱之学未能极道之用，即在下述的治统方面存在欠缺，故而其在道统谱系中的地位不如张载。

二、治统的重建

船山先生的学术旨趣虽然以“道”作为根本的追求和最高的学术境界，但是，“道”的真正实现与完成却离不开“治”。所以，关于治与治统的问题，在船山学术旨趣与学术体系中占有十分重要的位置。

当然，在王船山的学术思想体系中，“道”是与“儒者之统”联系在一起的，称“道统”；而“治”是与“帝王之统”联系在一起的，称“治统”。在王船山的文化理想与政治理想中，道统与治统应该合一，即实现“天下以道而治，道以天子而明”。但在历史现实中，道统是儒者之统，治统是帝王之统。所以，它们的区别是明显的，就是主体不同，即掌握道统的是文化主体的儒者，而掌握治统的是政治主体的帝王。当然，儒者、帝王两者继“统”的依据都一样，道统的继承是靠儒者对“道”的文化使命与文化自觉，而政治的继承离不开帝王“道”的政治承担。但是，这个问题无论是儒者

① 以上均见《张子正蒙注·序论》，《船山全书》第12册，第10页。
② 《张子正蒙注·序论》，《船山全书》第12册，第12页。
③ 《张子正蒙注·序论》，《船山全书》第12册，第12页。
④ 《周易外传》卷5，《船山全书》第6册，第1109页。
⑤ 《思问录·内篇》，《船山全书》第12册，第407页。
⑥ 《张子正蒙注·序论》，《船山全书》第12册，第11页。
⑦ 《张子正蒙注·乾称篇》，《船山全书》第12册，第357页。

还是帝王,普遍存在一系列错误观念。所以,船山需要对政治领域的“正统论”问题作一全面清算和批判。

在帝王之统的政治领域,最核心的问题是帝王权力的“合法性”来源问题,而在这个问题上的主流观点是所谓“正统论”。正统论认为,“必有所承以为统,而后可以为天子。”历代王朝、帝王为了证明自己的权力“必有所承以为统”,故而提出种种以表达“天意”的神秘学说以证明其权力是“正统”的。这种学说中影响最显著的是战国时期邹衍的“五德终始说”。船山批判了这一学说:

> 正统之论,始于五德。五德者,邹衍之邪说,以惑天下,而诬古帝王以征之,秦、汉因而袭之,大抵皆方士之言,非君子之所齿也。……天下之势,一离一合,一治一乱而已。离而合之,合者不继离也;乱而治之,治者不继乱也。明于治乱合离各有时,则奚有于五德之相禅,而取必于一统之相承哉!①

历朝帝王为说明自己的王朝具有顺天意而建的“正统”性权力,总是利用邹衍的“五德终始说”来证明自己的权力具有“天意”的合法性。这样,那些乱华的夷狄、篡位的帝王均获得了“正统”的光环,正统论就成为掩饰那些残暴帝王篡位夺权、暴君横取的工具。

所以,王船山不仅批判邹衍的五德之说的祸害,并且将批判的矛头直接对准了“正统”论本身。他认为在政治领域中的“正”与“统”两个观念均有问题。他论述“统”时说:“统之为言,合而併之之谓也,因而续之之谓也。而天下之不合与不续者多矣!”②王船山上推数千年中国的治乱、离合的历史,证明不合、不续即无所谓“统”的政治事实。王船山继而否定了“正”,他说:“天下之生,一治一乱。当其治,无不正者以相干,而何有于正?当其乱,既不正矣,而又孰为正?有离,有绝,固无统也,又何正不正之云邪?”③船山以政治常态的治乱、朝廷政权的离绝,否定了“正统”之“正”。他特别强调自己在政治上否定“正统论”,是为了强调天下“必循天下之公”,“抑非一姓之私也”。④

王船山严厉批判了政治领域的“正统论”观念,因为这种正统论并不能为朝廷、帝王的政权合法性提供正确的依据,反而成为维护了那些暴政的君王、乱华的夷狄的政权,变成他们“一姓之私”的工具。那么,要建立一个什么样的政治合法性的依据呢?王船山强调,只有“道”或“大公之道”,他说:

> 天下之生,一治一乱,帝王之兴,以治相继,奚必手相授受哉!道相承也。⑤

在王船山看来,这个能够导致天下大治的依据就是“道”,“道”既是治道,是儒家治理国家、实现天下大治的政治理念,又是其政权具有天道合法性的依据。可见,王船山反对以“天意”证明王朝合法性的“五德终始”论,是为了确立以“天道”检验政权合法性的道统治统合一论,即所谓“儒者之统与帝王之统并行于天下”的理想社会。

所以,王船山不仅以道的价值与信仰来重新建构儒者的道统谱系;同时又以“道”的实现与完成来重新确立帝王的治统谱系。譬如,他认为商、周之朝坚持了“大公之道”,应该纳入“天子之位”的治统谱系,他说:“商、周之德,万世之所怀,百王之所师也。祚已讫而明禋不可废,子孙不可替,大公之道也。”⑥因此,商、周朝的治统是具有道统合法性的。而秦朝则违背了这个“大公之道”,他说:“秦起西戎,以诈力兼天下,蔑先王之道法,海内争起,不相统一,杀掠相寻,人民无主。”⑦由于秦王朝的政权不具有道的合法性,故而很快被汉高祖所灭,不能纳入他所认可的天子之位的治统

---

① 《读通鉴论》卷 16,《齐武帝》第七,《船山全书》第 10 册,第 610 页。
② 《读通鉴论》卷末,《船山全书》第 10 册,第 1147 页。
③ 《读通鉴论》卷末,《船山全书》第 10 册,第 1148 页。
④ 《读通鉴论》卷末,《船山全书》第 10 册,第 1148 页。
⑤ 《读通鉴论》卷 19,《唐玄宗》第 19,《船山全书》第 10 册,第 851 页。
⑥ 《读通鉴论》卷 22,《唐玄宗》第 19,《船山全书》第 10 册,第 851 页。
⑦ 《读通鉴论》卷 22,《唐玄宗》第 19,《船山全书》第 10 册,第 851 页。

谱系。而汉朝政权则因“灭秦夷项，解法纲，薄征徭，以与天下更始，略德而论功，不在汤、武之下矣。”①船山对汉朝的治统地位给予了充分的肯定，至于曹魏、南北朝、隋朝等，则因是夷狄乱华、“天伦绝、民害滋”等种种原因不能纳入治统。船山肯定唐朝承袭了汉代的治统，认为“唐扫群盗为中国主，涤积重之暴政，予兆民以安，嗣汉而兴，功亦与汉埒等矣”②。从船山对治统谱系的认可来看，他是反对完全以皇朝权力的“手相授受”来确定帝王是否具有“治统”合法性的依据，他的依据是“道”，具体体现为帝王、皇朝的“德”与“功”，即如他说：

> 德足以君天下，功足以安黎民，统一六宇，治安百年，复有贤子孙相继以饰治，兴礼乐，敷教化，存人道，远禽狄，大造于天人者不可忘，则与天下尊之，而合乎人心之大顺。③

他认为那些具有“德”、“功”的帝王，其实都是“以道相承”，故而能够纳入治统的脉络。

作为一个对“治”具有强烈思想情怀、学术旨趣的学者，王船山在有关治道、治术方面发表了许多重要的见解，并受到了后世的高度关注与评价。其实，船山先生诸多的政治思想的依据，就是来源于道、治相融、道统制约治统的学术旨趣。

首先，我们从治道的角度考察船山先生对帝王的专制权力的看法。人们在研读船山的政治的论述时，可以看到一个似乎是矛盾的现象。一方面，船山以非常激烈的言论，猛烈地批判了专制君主的专横与残暴，同时也批判了君主专制的政治制度。他不仅对历朝君主的专横、自私、残忍、暴虐等种种行为作了无情的揭露与批判，还对专制君主造成历史灾难的制度性原因也做了深刻的反思，他提出的许多反君主专制的言论常常成为近代民主思潮的先声，譬如他说：“秦汉以降，封建易而郡县一，万方统于一人，利病定于一言，臣民之上达难矣。”④“一姓之兴亡，私也，而生民之生死，公也。”⑤但是另一方面，王船山对“帝王之统”的君主政治制度并没有否定，他只是否定“舍君天下之道而论一姓之兴亡”⑥，即只否定将“一姓之兴亡”看成治道的根本，但是仍然肯定“君天下”的君主政治制度。他认可的“明王”就是这种君主政治的典范，即“明王之涖臣民也，定尊卑之秩，敦忠礼之教，不失君臣之义”⑦。船山对君主制度的认识看起来似乎是矛盾的，其实，我们如果以他的道、治一体来看就不矛盾了。船山肯定“天子之治也，是谓治统”，这就充分肯定了君主、帝王在驾驭臣民的权力与“定尊卑之序”的地位，但是，君主的最高政治权力与最尊政治地位必须纳入到“道”的制约和控制之下，以君主政治权力为核心的“治统”必须受到儒者文化权力的制约。王船山强调治统的维系是“道相承也”，表达的就是这个思想。他对君主专制权力的种种批判，均是以道统为价值标准的批判，他最激烈的言论是君权“可继、可禅、可革”⑧，也并非否定君主制，而是指当君主的权力不再受“道”的制约时，其权力面临的合法性危机时则可继、可禅、可革。

其次，我们再从治术方面考察王船山关于天子、宰相、谏官之间“环相为治”的权力制衡观念。王船山意识到君主拥有至高的政治权力，如何从制度上保证君主的权力可以受到“道”的制约，君主必须“乐闻天下之言”，故而强调设置监督君权的专门官职：谏官。所以，他理想的权力制衡的模式是：“宰相之用舍听之天子，谏官之予夺听之宰相，天子之得失则举而听之谏官；环相为治，而言为功。”⑨应该说船山是看到了君主制度的严重弊

---

① 《读通鉴论》卷 22，《唐玄宗》第 19，《船山全书》第 10 册，第 851 页。
② 《读通鉴论》卷 22，《唐玄宗》第 19，《船山全书》第 10 册，第 851 页。
③ 《读通鉴论》卷 22，《唐玄宗》第 19，《船山全书》第 10 册，第 852 页。
④ 《尚书引义》卷 5，《船山全书》第 2 册，第 401 页。
⑤ 《读通鉴论》卷 17，《梁敬帝》第三，《船山全书》第 10 册，第 669 页。
⑥ 《读通鉴论》卷 16，《齐武帝》第七，《船山全书》第 10 册，第 611 页。
⑦ 《读通鉴论》卷 17，《梁敬帝》第三，《船山全书》第 10 册，第 669 页。
⑧ 《黄书·原极第一》，《船山全书》第 12 册，第 503 页。
⑨ 《宋论》卷四，《仁宗》，《船山全书》第 12 册，第 122 页。

端的,他所设计的“环相为治”也充满政治智慧。但是,这一治术只是为了让无形的“道”在权力制约中更好地发挥作用,与现代西方政治学的权力制衡观念是不一样的。

三、追求“正学”的学统

王船山是历史上完全以学术研究并取得辉煌成就而载入史册的人物。《清史·儒林传》称他为“其学深博无涯涘”的学者,也是中国学术史上著作最多的学者之一。他的学术研究遍及中国传统学术的经、史、子、集的各个领域,而且在每个领域里都有独到而深刻的学术观点,如在经学领域内,他遍研群经,对《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》及《四书》均有专门的研究著作。现代学者曾根据各种书目及历史文献记载,认为船山著作一百余种,四百多卷,近千万字。其中流传至今的仍有72 种,近 500 万字。包括经部 23 种,166 卷;史部 5 种,77 卷;子部 14 种,54 卷;集部 29 种,71 卷。① 长期以来艰苦的学术工作,耗尽了船山的全部心血。

船山先生用其毕生的精力从事知识创造的学术工作,他的知识理念、学术宗旨是什么呢? 在他谈论自己所追求的理想学问时,他使用了一个重要的概念:正学。船山在晚年为自己撰写的墓志铭表达了他的学术追求:“希张横渠之正学而力不能企。”他的儿子王敔在《大行府君行述》中进一步强调其“正学”的追求:“亡考慨明统之坠也,自正、嘉以降,世教早衰,因以发明正学为己事,……至于守正道以屏邪说,则参伍于濂、洛、关、闽,以辟象山、阳明之谬,斥钱、王、罗、李之妄,作《思问录内外篇》,明人道以为实学,欲尽废古今虚妙之说而返之实。”②王敔对船山先生的“正学”做了很好的解释,这个“正学”所标志的“正道”,是与佛道之流的那些“邪说”相对立的;同样,这种“正学”也是一种具有务实品格的“实学”,是与“古今虚妙之说”的“虚学”相对立的。其实,船山先生使用“正学”来表达自己的学术理念时,此“正学”的意思就与宋代出现、明清流行的“学统”观念接近,是儒家学者标榜其学术正统性的概念。

船山将自己的学术宗旨归结为“正学”,其目的首先是与佛、老的种“邪学”、“异端”相对应。船山常常将自己追求的“正学”为“圣学”,代表的是“儒者之统”,就是标榜从孔孟到周张程朱以来的儒家正统之学是“正学”。船山刻苦研究儒家经典《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》等,就是因为这些经典所代表的是儒家的“正学”,而且,他总是通过对儒经的诠释而对佛、道之“邪学”展开批判。譬如,他通过《周易外传》而阐述儒家道器一体的“正学”观念,同时批判老学、佛学、玄学“离器言道”、“器外求道”的邪说;他通过《尚书引义》阐发儒家“能必副其所”的正学,进而批判佛教“以能为所”的异端。可见,王船山终生是在与各种“邪学”、“异端”的斗争中确立、追求儒家“正学”的。他认为与儒家“正学”对立的“异端”、“邪学”中,最主要的老庄、佛教、申韩,他称“古今之三大害有三:老、庄也,浮屠也,申、韩也”③。所以他在倡明正学时对这“三大害”做了最严厉的批判。

其次,船山先生倡明儒家“正学”,是要批判儒家内部的“虚妙之说而返之实”,这一点,更是船山宣扬儒学“正学”、“正统”的重点。他认为,佛老之学明确标明与儒家“正学”、“圣学”的差异,是一种容易使儒者看清楚的“邪学”、“异端”,而儒学内部的象山、阳明之学,虽然他们也标榜自己是儒家圣学。但其实是和佛老之学一样的“邪学”。他说:

> 然游、谢之徒,且岐出以趋于浮屠之蹊径,……然而遂启姚江王氏阳儒阴释诬圣之邪说,其究也,为刑戮之民、为阉贼之党皆争附焉,而以充其无善无恶、圆融理事之狂妄,流害相激而相成,则中道不立,矫枉过正有以启之也。④

---

① 刘志盛等:《王船山著作丛考》,《附录·王船山著作传本知见录》,长沙:湖南人民出版社 1999 年版,第 242—243 页。

② 《船山全书》第 16 册,第 73 页。

③ 《读通鉴论》,《船山全书》第 10 册,第 651 页。

④ 《张子正蒙注·序论》,《船山全书》第 12 册,第 10—11 页。

王船山认为,宋明以来,程门弟子中有游酢、谢良佐等,特别是王守仁及其后学等均是阳儒阴释的邪说,这些“虚妙之说”的玄虚理论,远离了儒家圣道的实学精神。要弘扬儒家的“正学”,就必须与王阳明的邪说划清界限。

王船山严厉批判佛老之学、阳明之学等邪说,就是为了弘扬一种“正学”。那么,他弘扬的这种“正学”是什么呢? 首先,它应该是传承、弘扬儒家“圣道”之学问,即道学或圣学。我们知道,王船山是儒家道统的倡导者与建构者,王船山主张“道者,学术事功之正者也”,就是强调学术之“正”的依据就是“道”,那么,所谓“正学”就是“道学”。王船山以“贞邪相竞”来考察儒家“正学”与“邪说”,就是用他认可的道统谱系来确立“正学”的。他说道:

> 宋自周子出,而始发明圣道之所由,一出于太极阴阳人道化生之终始。二程子引而伸之,而实之以静一诚敬之功。……故朱子以格物穷理为始教,而檠括学者于显道之中。①

我们发现,王船山将历代学者向来特别推崇的濂、洛、关、闽之学均纳入到他的道统谱系,故而均属他推崇的“正学”范围。当然,在此道统谱系中,他对周濂溪、张横渠两人又表现出特别的尊崇。特别是对于其中的张横渠之学,他将其尊为儒家“正学”的典范,并以继承张横渠学统作为自己的毕生学术追求。

其次,王船山强调的“正学”是一种务实的学问,能够落实于治理天下的“实学”。在王船山的学术体系中,“道”不是一种抽象、玄虚之物,而是与现实世界的器物不可分离地联系在一起的,即所谓“尽器则道在其中”②,“无其器则无其道”③。对王船山来说,他所关切的器物世界,其实也就是如何建立和实现那个合乎人文理想(道)的天下大治的局面。所以,王船山关怀的“道”,最终是必须落实于“治”的器物世界。他批判释老、阳明的学说是邪说、虚学,就是因为释老、王阳明所讲的“道”,是一种脱离社会政治、与现实生活不相干玄虚之物。而儒者的“道”,则是存在于合离、治乱的历史过程之中,船山说:“一合而一离,一治而一乱,于此可以知天道焉,于此可以知人治焉。”④“天道”与“人治”构成了一合一离、一治一乱的历史,“道”落实于“治”中才能建立起理想的世界。所以,王船山呼将“道”与治理天下结合起来,他说:“王者之道存,则天下犹足以王”、“德弃天下,天下不亲;道持天下,天下不崩”。⑤

这样,王船山追求“正学”,总是兼具道、治在内的。无论是从事经学研究,还是从事史学钩沉,其宗旨均与道的追求、治的思考联系在一起的。就以经学而言,他热衷于《春秋》学研究,著有《春秋稗疏》、《春秋家说》、《春秋世论》、《续春秋左氏传博议》等。他从事的《春秋》学研究,就是关于“道”与“治”的学问,他说:“王道衰而《春秋》作。《春秋》者,以续王道之绝也。”⑥“《春秋》有大义,有微言。义也者,以治事也;言也者,以显义也。”⑦他认为,《春秋》作为学问总是体现为文本、微言,但此“文”、“言”是要表达“大义”、“王道”的,而此“大义”、“王道”是要落实于“治事”的。王船山亦特别重视史学研究,他晚年所著《读通鉴论》即是其史学代表著作。在这部巨著中,王船山表达了他通过历史学研究而追求道统与治统合一的学术旨趣。王船山之所以对《资治通鉴》具有强烈的兴趣,是因为这部书是将对历史的“通鉴”与实用的“资治”结合起来,这正是王船山深感兴趣的事情。但是,他并不仅仅满足于将历史之学与现实之治结合,他还希望寻求为治的依据,其实是对“道”的探求。他在《释资治通

① 《张子正蒙注·序论》,《船山全书》第 12 册,第 10 页。
② 《思问录·内篇》,《船山全书》第 12 册,第 427 页。
③ 《周易外传》卷 5,《船山全书》第 1 册,第 1028 页。
④ 《读通鉴论》卷 16,《齐武帝》第七,《船山全书》第 10 册,第 611 页。
⑤ 《春秋世论》卷 1,《隐公》,《船山全书》第 5 册,第 387 页。
⑥ 《春秋世论》卷 1,《隐公》,《船山全书》第 5 册,第 387 页。
⑦ 《春秋家说》卷上,《隐公》,《船山全书》第 5 册,第 109 页。

鉴论》中说:“旨深哉! 司马氏之名是编也。曰‘资治’者,非知治知乱而已也,所以为力行求治之资也。……然则治之所资者,一心而已矣。”①可能读者会惊奇王船山为何会将为治的依据归之于“心”。其实,王船山之所以将“力行求治之资”归之于心,是因为人心能够得道,他在本文的最后说:“道无方,以位物于有方;道无体,以成事之有体。鉴之者明,通之也广,资之也深,人自取之,而治身治世、肆应而不穷。”②“力行求治”的依据是“心”,但最终还是“道”。其实,这也是王船山在《读通鉴论》一书中的一个主题,即以“道统”去制约、统合“治统”。

王船山以“道”、“治”、“学”的统合为“正学”,并且最后将“正学”归之于张载及其气学,他的自题墓志铭有“希张横渠之正学力不能企”之句,表明他认可的道统、正学的代表是张横渠之学,是因为张载将圣道、圣功、圣学合为一体,并将三者奠定“太虚即气”的实有世界的基础,从根本上否定了释老、陆王的虚无之学。

四、王船山学统的地域性

“学统”本来就包括学术正统与学术源流的双重含义。无论是考察王船山的学术体系,还是分析王船山的道统、正学理念,都可以清晰地看到“张载——王夫之”的学术脉络关系,这既包括王船山自己认定的“正学”、“道统”的学术正统关系,同时也体现为他们的学术源流关系。故而将王夫之的学统归之于张载,是有充分历史依据的。

但是,以地域学统的分析框架来考察船山之学仍然是十分重要的。王船山是湘学史上的杰出代表人物,从学统脉络来说,他上承湖湘学统,下启近代湘学。一方面,王船山作为一个从湖湘地区成长起来的学者,他所形成的学术旨趣、学术思想都是在这个浓厚区域文化背景条件下形成的,具有区域文化传统的家学、书院、祠堂、书籍及师友圈子等,都对他的求学、治学产生深刻影响,从而使得他的学术思考、知识创造具有地方性特点。我们通过学术源流的考察,仍然可以发现其学统的地域性源头。另一方面,从他对晚清湘学的影响来看,他的学说对道光以后湘学崛起提供十分重要的地方性学术资源,从而促进了湘学的发展与崛起,船山之学成为晚清湘学学统的标志。所以,从地域性的学统来考察船山之学的湘学特质,能够使我们加深对船山之学的地域性与普遍性的双重性的了解。

所以说,船山之学的学术形态既是一种普遍性知识,又是一种地方性知识,这种知识形态的双重性其实亦来源于他的学统的双重性。一方面,王船山以张横渠之学为“正学”,将张载列入他重新确认和建立的道统谱系中,并且自觉性将自己列为这一“正学”、道统的承传者。显然,横渠之学与船山之学确是属于同一个学统之中,他们形成了一条“显”的学统脉络。另一方面,还有一条相对而言“隐”的学统脉络,就是船山本人谈得不多、后来学者也较少论及的地域性的湖湘学统的脉络。由宋代理学家周敦颐、胡安国、胡寅、胡宏及张栻诸人建构的湖湘学统,通过书院学风、祠堂祭祀、家学渊源、书籍流传及师友交往的各种途径,构建出一种无形但又影响至深的地域性学统,不仅使船山成为这个学统中的重要成员,同时也使其博大精深的学术体系同时具有地方性知识的特点。所以,我们需要进一步考察这条“隐”的地域学统的脉络。

王船山与湖湘学统的渊源关系,可以从下列几个方面来考察。

首先,从王船山所受湘学传统教育的地域性学术背景来考察他与湘学的渊源关系。构成船山学术思想的地域性教育背景并产生较大影响主要是家学、书院及师友交往,其实这三者均是湖湘学统、学风的具体体现。湖湘地区的学术文化本来并不发达,只是在两宋才出现了一个“湖湘学术源流之盛”的局面,出现了周敦颐、胡安国父子及张栻的湖湘学统,宋以后,这一学统一直通过各种途径影响着湖湘学人,王船山就受到这一学统的深刻影响。先看其家学的影响。王夫之出身于一个书香门第,其父王朝聘就是一位宗守濂洛正学

① 《读资治通鉴》卷末,《船山全书》第 10 册,第 1181—1182 页。

② 《读资治通鉴》卷末,《船山全书》第 10 册,第 1181—1182 页。

之人,王船山为其父亲所写的“行状”中讲到“先君子独根极理学,宗濂洛正传”①,湖湘学统一直以濂洛之学为正传,明代心学在江右、浙中、贵州大盛时,湖湘的主流学术仍是以濂洛之学为正统,王朝聘的学术倾向对船山影响很深。同时,特别值得一提的是,王船山从事《春秋》学研究,并通过家传的《春秋》学而延续了胡安国的学脉。南宋初胡安国隐居湖湘从事《春秋》学研究,胡氏的《春秋传》及其学术旨趣,对湖湘学统的传承产生了很大影响,王朝聘的《春秋》家学就是湖湘学统及其学术旨趣影响的结果。王船山著有《春秋家说》,可见其《春秋》学是通过其父而上接湖湘学脉。王朝聘训导王夫之说:“三《传》之折衷,得文定(即胡安国)而明;河南之举要,得文定而详,习其读者之所知也。”又说:“文定之于《春秋》也,错综已密,所谓经纬也;昭回不隐,所谓日月也。”②可见,胡氏《春秋传》是王朝聘、王夫之《春秋》学家学的起点。

王船山在岳麓书院受教育过程,亦是他接受湖湘学统的重要途径。岳麓书院创建于北宋初,南宋初因张栻主教,遂成为湖湘学派的大本营。由于岳麓书院于宋元明清延续办学,而主持岳麓书院讲席的历代山长仍然尊崇湖湘学统,故而一直作为湘学延续、发展的重镇。明崇祯十一年(1638 年)王船山肄业于岳麓书院,当时担任岳麓书院山长的正是吴道行。吴道行系南宋湖湘学派宗师张栻的高第、后来又担任岳麓书院堂长的吴猎之后,无论是家学渊源,还是岳麓书院学统,均使得吴道行在岳麓书院主持时对湖湘学统的坚持。所以,东林学子高世泰在于吴道行山长交流之后说:“然则先生(指吴道行)讲道于斯,其道以朱(熹)、张(栻)为宗,与文端(顾宪成)、忠宪(高攀龙)揆固一也,可不谓衡湘之贤哲哉!”③王船山通过吴道行而接受了湖湘学脉,他在肄业岳麓时创建了“行社”的学术社团,注重“行”一直是张栻及湖湘学统的学术宗旨,船山以“行”名社体现他对湖湘学统的自觉传承。

除了家学渊源、书院学统之外,具有湖湘学统背景的学术交往、乡邦文献、乡贤祭祀等,都对船山先生形成自己的学术旨趣而具有广泛的影响。就以学术交往而言,王船山并不是一位独学无友的孤独学者,他和湖湘本土、其他地域的学者均有较多的学术交往。私淑船山的湖南学者罗正钧(1855—1919 年)为展示船山先生的学术交往关系,专门著有《船山师友记》。他主要是从船山著作以及史传、通志与湖南地方文献中,搜集了与船山有学术交往的 157 人的事迹,其中大部分均是湖南人或在湖南游学时间较长的人士。他们本人大多是在地方学术背景中成长起来,像船山一样受家学、书院等地方学术传统的影响,他们之间交往又强化这种地方性学术传统与教育传统。

其次,我们从王船山对湖湘学者的推崇,进一步考察船山学与湖湘学统的关系。从王船山对横渠之学的推崇而可以认定船山学与横渠学的学统关系,同样,亦可以从王船山对周濂溪、胡安国、胡宏、张栻等湖湘学者的推崇中找到他与湖湘学统的联系。譬如他对湘学奠基人周濂溪表现特别的推崇,几乎将其列入与张载并列的地位。他在建构道统谱系时,总是首先肯定周敦颐的地位:“宋自周子出,而始发明圣道之所由,一出于太极阴阳人道化生之终始”④。正如陈来所说:“他(王船山)认为横渠是接着濂溪讲的,而他自己是接着横渠讲的,这表现出,他的立场是回归横渠濂溪,以重建儒学正统,这也意味着重建道学正统。”⑤王船山重建道统时仍将周濂溪列入道学正统地位,将其列为横渠的道脉之源,表明他对这位乡贤及地域性学统的特别尊崇。同样,王船山对湖湘学派的几位宗师均表现出特别的尊崇。他受家学的影响,接受了胡安国及其《春秋》学的学术旨趣,虽然因具体的政治观点的差异,如胡安国借《春秋》大义以维护大一统的中央集权,而王船山

① 《显考武夷府君行状》,《船山全书》第 15 册,第 214 页。
② 《春秋家说叙》,《船山全书》第 5 册,第 105 页。
③ 邓显鹤:《沅湘耆旧集》卷 42,《吴山长道行》。
④ 《张子正蒙注叙》,《船山全书》第 12 册,第 10 页。
⑤ 陈来:《诠释与重建》,北京:北京大学出版社 2004 年版,第 302 页。

对此有颇多微辞,但是从道、治、学合一的学术旨趣来看,船山《春秋》学与胡安国之学是一脉相承的,所以船山对胡安国《春秋传》的评价极高:"是书也,著攘夷尊周之大义,入告高宗,出传天下,以正人心而雪靖康之耻,起建炎之衰,诚当时之龟鉴矣。"①船山对湖湘学宗师胡宏、张栻均表达出更高的尊崇。他称赞胡宏说:"五峰曰'天理人欲,同行异情',韪哉!能合颜、孟之学而一原者,其斯言也夫!"②他特别称赞张栻"岂非旷代不易见之大贤哉?"③并且认为张栻在继承胡安国《春秋》学时,是"师其正"④,即发扬其"正学"的一面。王船山之所以能够对胡安国、胡宏、张栻等湖湘学者这么尊崇,是与他们之间的地域学统的一致是分不开的。

其三,我们还可以从王船山的学术旨趣与湖湘学者的相似性,考察船山学与湖湘学统的关系。我们已经对船山的学术旨趣作了详细考察,对他学术体系中的三个核心概念道、治、学三者作了考察,指出船山学的特点不仅是在道、治、学三个方面均有卓越的思想见解和学术成就,尤其是他学术体系中三者之间彼此关联、相互影响的关系,没有片面地发展其中一个或两个侧面。其实,这个学术旨趣恰恰是湖湘学统的特点。由周敦颐、胡安国开始,再到胡宏、张栻等人完全发展成型的湖湘学统,他们在宋代诸地域性学派、学统中的最大特点,就是其学术旨趣并不会出现对某一个或两个方面的片面发展,既无赣学陆九渊的偏主观主义的"道",也没有浙学陈亮叶适偏功利主义的"治",而是坚持道、治、学的相互关联与整体发展。湖湘学者的学术旨趣已经积淀为一种区域性的学术传统,它们不断地通过各种学术文化的媒介而影响到后来的湖湘学者。王船山的学术旨趣与湖湘学统的学术旨趣的同构性,正好体现出船山学对湖湘学统的继承。与这个学术旨趣的同构相关,王船山学术思想体系中的一些重要学术观念,包括道器论、理欲论、知行论,均与湖湘学派的胡宏、张栻有继承关系。⑤

王船山之所以成为湖湘学统的代表人物,最重要的还不是他对宋代湖湘学统的承传,对湖湘学术旨趣的吸收,而是他能够继往开来。他的学术思想及其学术旨趣影响了整个从清中叶以后的湘学学统。清道光以后,湘学以全新的形态、全盛的面貌出现在中国学术史上,各种新的学术思潮、学术流派不断涌现,然而,无论是哪一种学术思潮、学术流派,几乎都要认同以船山为代表的湘学学统。无论是陶澍、魏源、邓显鹤、贺长龄、贺熙龄的经学经世派,还是曾国藩、左宗棠、胡林翼、罗泽南、郭嵩焘、刘蓉的理学经世派;无论是谭嗣同、唐才常、欧阳中鹄、熊希龄的维新派,还是黄兴、蔡锷、杨毓麟的革命派,或者是新文化运动中产生出来的马克思主义者毛泽东,他们几乎都将自己作为船山学统的传人,而且,他们的学术旨趣又无不表现出学、道、治兼容的特点,这一切,尤其体现出王船山的学统所具有的地域性特点。

Wang Chuanshan's Orthodoxies in Confucianism, Rule and Learning

Zhu Hanmin

(*Yuelu Academy, Hunan University, Changsha*摇410082, *China*)

Abstract: Among Wang Chuanshan's academic interests, Confucianism, rule and learning were the three most important objectives. The supreme ideal formed by these three objectives was the unity of Confucian orthodoxy, rule orthodoxy and learning orthodoxy. The formation of his academic interests not only had its historical origin in Chinese traditional academic interests, but also derived from the regional academic tradition in the study of Hunan.

Key words: Wang Chuanshan, Confucian orthodoxy, rule orthodoxy, learning orthodoxy

(责任编辑摇摇刘曙光)

---

① 《宋论》卷 10,《高宗八》,《船山全书》第 11 册,第 234 页。

② 《读四书大全说》卷 8,《孟子》,《船山全书》第 6 册,第 911 页。

③ 《宋论》卷 11,《孝宗八》,《船山全书》第 11 册,第 265 页。

④ 《春秋家说叙》,《船山全书》第 5 册,第 106 页。

⑤ 参阅朱汉民:《湖湘学派与湖湘文化》第十章第三节,长沙:湖南大学出版社 2010 年版,第 465—471 页。